Der einheitliche Grundgedanke

der

drei Kritiken Kant's

dargelegt und in seiner Bedeutung gewürdigt.

Eine

von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

Aug. Theodor Richard Braune.

Rostock.

Druck von Adler's Erben.

1869.

Litteratur.

Hase, Kirchengeschichte.

Marbach, Geschichte der Philosophie, Band II, 1841.

Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Band III, 2. Auflage.

Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant.

Ueberweg, De priore et posteriore forma Cantianae critices rationis purae.

v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft.

Werfen wir einen Blick auf den Entwickelungsgang der Philosophie innerhalb der christlichen Geschichte, in ihrem Verhältniß zur Theologie, so sehen wir anfangs die Dogmenbildung mannigfach bedingt und bestimmt von griechischer Philosophie, später die sogenannte christliche oder scholastische Philosophie dazu verwandt, die Dogmen der Vernunfterkenntniß zu erschließen, wie ja auch der große christliche Scholastiker Anselmus neben dem Satze: Crede, ut intelligas den Satz hinstellt: Intellige ut credas (Proslog. cap. I). Der Standpunkt dieses philosophirenden Kirchenlehrers charakterisirt sich wohl am besten und kürzesten schon aus dem Zusatz, welchen die eben angeführte Schrift hat. Ihr zweiter Titel

lautet nämlich: sive fides quaerens intellectum (vergl. Marbach, Geschichte der Philosophie Band II Seite 252 ff.). Ist die christliche Kirche des Mittelalters auch noch später reich an scharfsinnigen Forschern auf dem Gebiete der Philosophie, und erreicht die Scholastik den Höhepunkt ihrer Entwickelung erst in Thomas von Aquino (vergl. Marbach am a. O. Seite 312—22) fast 170 Jahre nach dem Tode Anselm's von Kanterbury (Anselmus † 1109, Thomas † 1274), so führt die äußere Machtentwickelung der Kirche und das Schwinden griechisch-römischer Bildung aus Laienkreisen jene Stellung der Philosophie zur Theologie herbei, welche treffend in dem Satze bezeichnet ist: Philosophiam esse ancillam theologiae. Freilich hat in neuerer Zeit Clemens in Münster in einem Programm (1856) nachzuweisen versucht: Dieser Ausspruch entstamme nicht der herrschsüchtigen Kirche des Mittelalters, sondern sei zurückzuführen auf den größten Denker der griechisch-heidnischen Welt, auf Aristoteles. Aber was würde dies, abgesehen davon, daß die Theologie des Aristoteles mit der der Scholastiker kaum mehr als den Namen gemein haben möchte, an der Bedeutung jenes Ausspruches für die Stellung ändern, welche die siegende, selbst für weltliche Dinge die höchste Entscheidung sich anmaßende, katholische Kirche und ihr Oberhaupt der Philosophie anwies? Welche Früchte diese Stellung für die Entwickelung der Philosophie getragen hat, ist bekannt. Aus ihr erklärt sich jenes Hinauslaufen des Denkens auf leere Spitzfindigkeiten und geistlosen Formalismus, wie letzterer sich in der Ars inventoria des Raimundus Lullius am Beginn des 14. Jahrhunderts zeigt.

Das Wiederaufleben der klassischen Studien, besonders in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eröffnete dem menschlichen Geiste ein Feld freier Thätigkeit, auf welchem er, genährt von den Meisterwerken griechischer Litteratur und Kunst, sich allmählich seiner Unabhängigkeit von den Schranken kirchlicher Satzungen bewußt wurde und nunmehr es auch wagte, für die Philosophie eine selbstständige Stellung neben der Theologie in Anspruch zu nehmen, ohne jedoch in offene Feindseligkeit zur Kirche zu treten, sich

begnügend, die Unabhängigkeit philosophischer Forschung gegen kirchliche Verdammungsurtheile zu vertheidigen. Es ist dies die große That, durch welche Cartesius sich zum Begründer einer neuen Epoche in der Geschichte der Philosophie gemacht hat. Der Satz cogito, ergo sum bezeichnet praegnant den Charakter dieser Epoche und sichert seinem Urheber einen ehrenvollen Platz unter den Reformatoren des Menschengeschlechts. „Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nach einander die Philosophen der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten sind. Das Verhältniß der Freiheit entspricht dem Charakter der Neuzeit", sagt Ueberweg (a. a. O. Band III Seite 2 ff.), aber es sollte noch eine Anzahl von Menschenaltern vergehen, ehe die angestrebte Freiheit sich verwirklichen konnte. Wenn der große Grundgedanke der Lehre des Cartesius nicht so rasch und mächtig gewirkt hat, so giebt die außerordentliche Erschöpfung des geistigen und die traurige Entartung des sittlichen Lebens, dem die europäischen Völker nach den Gräueln des 30jährigen Krieges verfielen, eine genügende Erklärung dafür, und selbst das goldene Zeitalter der französischen Litteratur unter Ludwig XIV. berechtigt nicht, wenn wir diese Litteratur nach ihrem inneren Gehalte würdigen, Frankreich als eine Ausnahme in Beziehung auf das geistige Leben jener Zeit hinzustellen. Wie es um die Sittlichkeit stand, ist hinreichend bekannt. Es wird demnach wohl nicht eine Folge patriotischer Ueberschätzung sein, wenn wir behaupten, daß nach einem Jahrhundert, wie es kaum ein anderes Kulturvolk der Neuzeit trauriger durchlebt hat, die deutsche Nation, begeistert durch die Thaten und Gedanken Friedrich des Großen, zuerst wieder Spuren einer innern sittlichen Erhebung zeigt, und daß sich diese Spuren zuvörderst ausprägen in der Litteratur.

Auch in dem Kampfe für die Selbstständigkeit der Philosophie hatte Deutschland, und zwar gerade in jenem traurigsten Jahrhundert seiner Geschichte, einen geistesfreien und beharrlichen Vorkämpfer in dem großen Leibnitz gestellt. Leibnitz hat uns in seiner Theodicee ein schönes Denkmal philosophischer, von religiösem Sinne

getragener Forschung hinterlassen, deren Charakter sich am klarsten ausprägt in der einleitenden Abhandlung, welche betitelt ist: **De conformitate fidei ac rationis.** In dieser Einleitung wird gleichsam der letzte Streich geführt in dem Kampfe der Philosophie mit mittelalterlicher wie mit moderner Scholastik. Was die ganze Schrift so werthvoll macht, ist der Umstand, daß sich Leibnitz mit großer Gewandtheit, ja mit Ueberlegenheit gerade der Waffen bedient, mit denen die Gegner fast seit Entstehung des römischen Reiches deutscher Nation eine Weltanschauung vertheidigt hatten, deren Grundvoraussetzungen in schroffem Widerspruch standen zu den Ergebnissen, welche der forschende Geist auf andern Gebieten des Erkennens sich als unantastbare Wahrheiten langsam und mühevoll errungen hatte. Die Selbstständigkeit der Philosophie war gesichert. War es nun wunderbar, daß die aus langem Kampfe siegreich hervorgegangene Wissenschaft nun auch ihrerseits sich versucht fühlte, den alten unversöhnlichen Gegner auf seinem eigenen Gebiete anzugreifen? War es blos übermüthige Kampfeslust oder nicht vielmehr das untrügliche Gefühl, daß die Freiheit und Selbstständigkeit der Philosophie nicht früher sicher gestellt sei, als bis die Theologie ein Verhältniß der Nebenordnung anerkannte, aus dem dieser Kampf hervorgegangen war? Der Vernichtungskampf gegen Dogmen war in verschiedenen Weltaltern seit der Zeit des absterbenden griechischen Kulturlebens vom Scepticismus freilich nur mit geringem und besonders nicht mit dauerndem Erfolge geführt worden. Der Scepticismus, als blos negirender Denkproceß hatte sich unfähig gezeigt dem menschlichen Geist und Gemüth irgend welchen befriedigenden Ersatz zu gewähren für das, was er zu vernichten unternahm. Es blieb noch ein Weg zu betreten. Es war dies der Weg des Kriticismus. Ihn betrat Kant, nach einer Reihe kleinerer, den kritischen Geist athmenden Vorarbeiten in seinen drei großen kritischen Hauptwerken. Ob mit günstigerem Erfolge für das Interesse des menschlichen Erkennens und Handelns als die früheren Wege, dies zu untersuchen, bildet die Aufgabe vorliegender Blätter, wenngleich eine Reihe scharfsinniger und umfassender Werke hervorragender

Denker bereits derselben Aufgabe gewidmet ist. Der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung wollte unter diesem Gesichtspunkte darlegen, in wie weit es ihm selbst gelungen ist, sich in den Geist Kant'scher Philosophie zu vertiefen.

Für unsere Aufgabe ist es nicht ohne Interesse, daran zu erinnern, wie das eigene Zeitalter des Philosophen den ersten großen Versuch einer Lösung seiner Aufgabe, der uns in der Kritik der reinen Vernunft vorliegt, beurtheilte. Wir können dies am besten aus folgenden Worten der Vorrede zur zweiten Auflage beurtheilen: „Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbeilassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel wie möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld in der Beurtheilung dieses Buches aufgestoßen sind." (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kirchmann, Seite 40.) Aber Kant ist veranlaßt, sich nicht blos wegen der Form seiner Darstellung zu vertheidigen, sondern ausdrücklich gegen den Vorwurf, als werde durch seine Kritik der reinen Vernunft Religion und Sittlichkeit gefährdet, Verwahrung einzulegen, indem er sagt: „Wenn es mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten, systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniß zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun blos auf die Kultur der Vernunft durch den sichern Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viele Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vortheil in Anschlag bringt, allen Einwürfen

wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verstopft, 'allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen.

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem Verluste, den speculative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch Alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vortheilhaften Zustande, als es jemals war und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen.“ (a. a. O. Seite 36 ff.) Mochte sich das Mißverständniß der Zeitgenossen aus der ungewohnten Art der Darstellung, so wie aus dem fehlenden Abschluß der ganzen kritischen Untersuchung, wie er durch die beiden späteren Kritiken erfolgte, entschuldigen lassen, so rechtfertigt sich doch in keiner Weise die Beschuldigung des Abfalls von dem ursprünglichen Grundgedanken, den zuerst F. H. Jacobi und in späterer Zeit in schroffer Form Schopenhauer ausgesprochen hat. Schon die veränderte Darstellung in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. wird als solcher Abfall bezeichnet und darauf hingewiesen, daß damit im engsten Zusammenhange der mehr reservirte Gedankeninhalt des Werkes in seiner späteren Gestalt stehe (vergl. Ueberweg de priore et posteriore forma Cantianae critices rationis purae, Seite 4 und ff.). Schopenhauer trägt sogar kein Bedenken, Kant Characterschwäche zum Vorwurf zu machen, wenn er auch diesen Vorwurf dadurch mildert, daß er die Charakterschwäche in Zusammenhang bringt mit Altersschwäche. Wie wenig ein solcher Vorwurf und seine Entschuldigung stichhaltig ist, ergiebt sich, wenn wir daran erinnern, daß

Kant noch ein volles Jahrzehnt später seine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ und den „Streit der Facultäten“ schrieb, welche beiden Schriften gewiß das beste Zeugniß für den unveränderten Geist und Charakter ihres Verfassers sind. Da sich gleichwohl bis in die neueste Zeit jene Ansicht Jakobi's und Schopenhauer's mehr oder weniger schroff wiederholt findet, so ist der Versuch der Darlegung des einheitlichen Grundgedankens, wie er sich in der Kritik der reinen Vernunft deutlich vorbereitet, in der Kritik der praktischen Vernunft streng weiter entwickelt, in der Kritik der Urtheilskraft mit hoher Meisterschaft abgeschlossen wird, hoffentlich ein nicht unberechtigter. Wie es Kant selbst an der von uns angeführten Stelle der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. ausgesprochen hat, ist es höchste sittliche Vervollkommnung, was seine Philosophie der Menschheit erringen soll. Sehen wir auf die mächtige sittliche Umgestaltung, welche sich in der That auf Grund der Kant'schen Philosophie in den nächsten Jahrzehnten nach dem Erscheinen seiner Kritiken in Deutschland vollzog, und erinnern wir uns, welchen hervorragenden Antheil gerade Männer aus Kant's Schule an der Vernichtung der französischen Herrschaft gehabt hat, so werden wir nicht zweifelhaft darüber sein, wie weit das negative Resultat der Kritik der reinen Vernunft in dem Bewußtsein des Begründers der kritischen Philosophie zurücktritt.

Kant selbst weist sogleich beim Beginn seiner Kritik des Inhalts der bisherigen Metaphysik darauf hin, daß das negative Ergebniß dieser Kritik im Verlaufe der weiteren Entwickelung seiner Lehre eine positive Ergänzung erhalten werde, indem er, mit Bezug auf die speculative Unerweisbarkeit der Einheit und Unsterblichkeit der Seele sagt: „Gleichwohl wird hierdurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauches nicht das Mindeste verloren; denn der blos speculative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals eigenen Einfluß haben können. Er ist so auf eine Haaresspitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange

erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebaut werden könnte. Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hierbei alle in ihrem unverminderten Werthe und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaaßungen an Klarheit und ungekünstelter Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen des letzteren eingeschränkt zu sein, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern Alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urtheilen, müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von Allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht blos den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich, das moralische Gesetze in ihm gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letzte sogar das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vortheile, selbst des Schattenwerks sogar vom Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtthuung auf viele Vortheile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in Allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtsein

einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der blos theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen." (Kr. d. r. V. Seite 339—341.) Hier ist nicht blos auf den innern Zusammenhang der Kr. d. r. V. mit dem der praktischen, sondern auch bereits auf die abschließende Ergänzung dieser beiden Werke durch die Kritik der Urtheilskraft hingewiesen. Wir haben demnach gar kein Recht, die Kritik der reinen Vernunft als ein in sich abgeschlossenes Ganze zu betrachten, wenn es sich darum handelt, den Werth der kritisen Philosophie nach ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung und als Grundstein der späteren Entwickelung des philosophischen Denkens zu prüfen und darzulegen. Fahren wir nun fort, den zwischen den drei Kritiken bestehenden inneren Zusammenhang weiter aufzusuchen, so tritt uns ein solcher wiederum ganz besonders deutlich entgegen in dem dritten Abschnitt der Antinomien der reinen Vernunft, welcher überschrieben ist: „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite". „Hier", sagt Kant, „auf der Seite des Dogmatismus in Bestimmung der kosmologischen Vernunftidee, oder der Thesis zeigt sich zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhaben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben." (Seite 390 ff.) Klar hingestellt ist auch das Ziel der Untersuchung der Kritik der praktischen Vernunft in dem Abschnitt „Ueber die Möglichkeit der Causalität durch Freiheit" mit den Worten: „Bei der leblosen oder blos thierisch

belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blos sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst bedinglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst einestheils Phaenomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt und den Verstand darnach, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht. Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufstellen. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll? eben so wenig als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll? sondern: was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat?

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg

derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.“ (Seite 445 ff.) Jedoch soll hier nur die speculative Grundlage für den Gebrauch des Freiheitsbegriffes gewonnen werden, was Kant mit den Worten hervorhebt: „Man muß wohl bemerken, daß wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn außer daß dies gar keine transscendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität aus bloßen Begriffen a priori die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes zuschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und daß Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.“ (Seite 452 u. ff.) Durch den Freiheitsbegriff ist der Uebergang gewonnen zur Entwickelung der Lehre „Vom Ideal der reinen Vernunft“. Dieses Ideal der reinen Vernunft — dahin läßt sich Kant's Kritik der Beweise vom Dasein Gottes zusammenfassen — kann theoretisch nicht erwiesen werden, da ihm als Nooumenon σαρκωσις alle Bedingungen fehlen, um seine objective

Realität darthun zu können, weshalb auch der Gebrauch des Ideals der reinen Vernunft auf den Werth eines obersten regulativen Princips eingeschränkt bleiben müsse. Hätte der Philosoph hier mit seiner Kritik der reinen Vernunft abgeschlossen, so hätte der Vorwurf, daß dieselbe nur ein negatives Ergebniß liefere, eine gewisse Berechtigung, wenn wir auch gezeigt zu haben glauben, daß mehrfach Hindeutungen darauf vorhanden sind, nach denen der Abschluß der Untersuchungen zunächst erst in der Kritik der praktischen Vernunft erwartet werden darf. Es liegt uns aber bereits im weiteren Verlaufe der Kr. d. r. V. ein Abschluß vor, welcher ausdrücklich das Ergebniß der Kritik des erkennenden Geistes, „die Erkenntniß dessen, was da ist, durch die dessen was da sein soll" (Kr. d. r. V. Seite 505) ergänzt. Die in der „Kritik aller speculativen Theologie" hingestellte, freilich schroff klingende Behauptung, „daß alle Versuche eines speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer innern Beschaffenheit nach null und nichtig sind", wird im Munde des Philosophen durch den Zusatz gemildert, daß „eine Theologie der Vernunft" aber wohl entwickelt werden könne, „wenn man moralische Gesetze zu Grunde legt oder zum Leitfaden braucht". (Seite 506.) Ja, noch mehr! Kant erklärt ausdrücklich: „die transscendentale Theologie bleibt aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativem Gebrauch und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie blos mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum ein anderes als transscendentales Richtmaß zulassen." Diejenigen Beurtheiler der Lehre Kant's, welche aus der Umgestaltung der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V., sowie aus dem Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft einen Abfall des Philosophen vom ursprünglichen Grundgedanken des Kriticismus ableiten wollen, verfehlen nicht, sich dieser Stelle, so wie des ganzen Abschnittes „von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" (Seite 529—52) als eines schlagenden Beweises für ihre Behauptung zu bedienen, so auch neuestens noch „v. Kirchmann in seiner Erläuterung zur Kr. d. r. V." (Seite 89). Aber wer

möchte wohl den inneren Zusammenhang zwischen der Kr. d. r. V. und der praktischen Vernunft noch ferner leugnen, wenn er Kant sich in folgender Weise aussprechen hört: „Alles was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen und dürfen daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unserer blos speculativen Vernunft sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muß. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammenhängen, so hoch gestellt, daß uns fast nur vergönnt ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt als befriedigt werden? Ob es nun nützlich sei, in Ansehung solcher Aussichten dreiste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches ebensowohl dadurch befördert wird, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

„Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpfet ihn blos mit Waffen der Vernunft. Uebrigens seid wegen der guten Sache (des praktischen Interesse) außer Sorgen, denn die kommt in blos speculativem Streite niemals mit in's Spiel. Der Streit entdeckt alsdann nichts als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruht, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zweien Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er solches einschränkt. Das, was hierbei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt auch noch

genug übrig, um die von der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen." (Seite 580 u. ff.)

Handelt es sich aber darum, die vorgefaßte Meinung von Kant's Gesinnungswechsel endgültig zu widerlegen, dann dürfen wir wohl nur noch auf diejenigen Abschnitte der Kr. d. r. V. hinweisen, welche den Titel „Canon der reinen Vernunft" und „Architectonik der reinen Vernunft" führen. Sie haben nach Ausweis einer Textesvergleichung der beiden Ausgaben keine Textesveränderung erfahren, und wer wollte in Abrede stellen, daß erst durch sie die Kr. d. r. V. einen wissenschaftlichen Abschluß, und zwar im Sinne der 7 Jahre später erschienenen Kritik der praktischen Vernunft erhalten hat? Was berechtigte demnach, bei demjenigen Theil der Untersuchung stehen zu bleiben, welcher mit einem negativen Resultat endet, da ja für eine abschließende Beurtheilung des Standpunktes der kritischen Philosophie nicht einmal die Erscheinung der Kritik der praktischen Vernunft abgewartet zu werden brauchte? Nach Kant's Erklärung vereinigt sich alles Interesse, sowohl das speculative, als das praktische, in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist blos speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeichle) alle möglichen Beantwortungen derselben erschöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn sie nicht aufs Praktische sieht, auch Ursache hat, zufrieden zu sein; sind aber von den zwei großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit diese Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses in Ansehung jener zwei Aufgaben niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage ist blos praktisch. Sie kann als eine solche

zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann noch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen, ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht. (Seite 622 ff.)

Aus der Bemerkung, die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich, ersehen wir, wie klar dem Philosophen von Anfang an die Aufgabe vorschwebte, die negativen Ergebnisse der Kritik d. r. V. durch Nachweisung des engen Zusammenhanges zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu berichtigen und zu ergänzen. Fast zum Ueberfluß hebt Kant noch die Bedeutung der Kr. d. r. V. auch für den Fall hervor, wenn sie in der That nur ein negatives Resultat haben sollte. „Ich will hier nicht" — ruft er aus — „das Verdienst rühmen, das die Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt es sollte auch beim Ausgange blos negativ befunden werden, denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und auch nur vom Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man Anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen

Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen. (Seite 640.)

Diejenigen aber, welche behaupten wollten, daß im System der kritischen Philosophie die Metaphysik keine Stelle habe, können wir auf das verweisen, was Kant am Ende der „Architectonik der reinen Vernunft“ sagt: „Metaphysik sowohl der Natur als der Sitten“ — lautet sein Ausspruch — „vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht Alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaften, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen gestattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniß des Menschen haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittlung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluß als Wissenschaft auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müssen. Daß sie als bloße Speculation mehr dazu dient Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.“ (Seite 653 ff.)

Den sich unbefangen in den Geist der kritischen Philosophie vertiefenden Zeitgenossen, wie vor allem Fichte, konnte es nicht entgehen, daß sie es in Kant nicht sowohl mit einem kühnen Nachfolger des englischen Sceptikers David Hume zu thun hatten, sondern mit dem tiefsinnigen Reformator der speculativen Grundlagen des sittlichen Lebens. Wer unter ihnen dies nicht sogleich erkannte, den müssen wir nicht des Mangels an wissenschaftlicher Einsicht anklagen, sondern wir müssen die Enge des Gesichtskreises bedauern, unter welchem ihnen die letzten Ziele der sittlichen Welt erschienen. Dem Begründer des Systems der kritischen Philosophie ist es vorbehalten gewesen, dem deutschen Geiste jene hohen Ziele vorzuzeichnen, als welche der Rechtsstaat und der ewige Friede erscheinen. Ihm ist es genug, in dem geistigen Leben der Nation, die Grundlagen für das zu schaffen, was sie freilich erst nach mannigfach vergeblichen Versuchen seit 80 Jahren erreicht hat oder doch hoffentlich wenigstens, wenn Deutschland dereinst die hundertjährige Gedenkfeier des Erscheinens der Kr. d. r. V. begeht, erreicht haben wird!

Zur Betrachtung des Inhalts der Kritik der praktischen Vernunft übergehend, dürfen wir zunächst nur beachten, wie dem Gegensatz zwischen Erfahrungserkenntniß (gewonnen durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand) und Vernunfterkenntniß auf theoretischem Gebiet der Widerstreit zwischen sinnlichem Triebe und Vernunftgesetz auf praktischem Gebiete entspricht, um zu erkennen, daß es ein und derselbe Grundgedanke ist, aus welchem Kant sowohl seine Erkenntnißtheorie, als seine Ethik ableitet. Wie alle theoretische Philosophie, so hängt auch die praktische von Beantwortung der Frage ab: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ ist „ein solcher synthetischer Satz a priori", er ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzt gebend (sic volo, sic jubeo) angekündigt. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) „ein Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen." (Kr. der prakt. Vern., herausgeg. von v. Kirchmann, Seite 36.) Mit der Auf-

stellung des kategorischen Imperativs genügt Kant auf dem Gebiete des Willenslebens der Forderung, welche er in seiner Kr. d. r. V. für das Erkenntnißleben aufgestellt hatte. Theoretische Sätze sollten als wissenschaftliche Wahrheiten nur dann gelten, wenn sie den Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich trügen. Der kategorische Imperativ trug diese Kriterien an sich, denn er war frei von allen empirischen Bedingungen und aus ihm folgt: „Die Autonomie des Willens als das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts Anderes als das Object einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung theologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein eine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft hiermit oft auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenngleich die Handlung,

die daraus entspringt, gesetzmäßig sein sollte. (Vergl. auch Kant's Metaphysik der Sitten, Ausg. 1785, Seite 110.)

Wenn die Leibnitz=Wolf'sche Philosophie ihre Ethik aus der angeborenen Idee der Vollkommenheit abgeleitet hatte, so ließen sich daraus unmittelbar feste Regeln des sittlichen Handelns nicht gewinnen. Anders verhielt sich dies mit Kant's ethischem Grundgesetz. Hier hatte das Individuum den Maßstab seines sittlichen Handelns unmittelbar an seinen Beziehungen zum gesammten Menschengeschlecht. Es war wirklich ein praktisches Gesetz, das die kritische Philosophie zur Grundlage ihres ethischen Systems gemacht hatte und damit war zugleich unstreitig ein mächtiger Anhalt für den sittlichen Fortschritt des Zeitalters gegeben.

Die Bedeutung des von ihm aufgestellten obersten Moralprincips hat Kant selbst in folgender Weise dargelegt: „Ueber die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, daß sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundgesetzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr falsche Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenngleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja, diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen, ohne doch jener in ihrem Mechanismus Abbruch zu thun. Nun ist Natur im

allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntniß der Dinge abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch nicht ganz ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (**natura architypa**), die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrundes des Willens enthält, die nachgebildete (**natura ektypa**) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unsern Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

Daß diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.“ (Kr. der prakt. Vern., Seite 51 ff.)

Kurz darauf hält es der Philosoph für nothwendig, ausdrücklich hervorzuheben, daß die Verschiedenheit des Ergebnisses in der Untersuchung in den beiden Kritiken seinen Grund habe, nicht in der Verschiedenheit des Standpunktes, welchen er in beiden Werken einnähme, sondern in der Verschiedenheit der Aufgaben, deren Lösung er angestrebt habe, indem er sagt: „Die zwei Aufgaben, wie reine Vernunft einerseits **a priori** Objecte erkennen und wie sie anderer-

seits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objective (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Kritik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben, und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesammt nur sinnlich sind, daher auch kein speculatives Erkenntniß möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht und daher alle Grundsätze jener reinen praktischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniß der Kritik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellungen, als Bestimmungsgründe geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung sein würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligiblen Welt), die in diesem Falle als übersinnlich, für uns auch möglich sein müßte. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Willens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er Letzteres sein könne. Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens,

deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend sein könne, gar nicht.

In diesem Geschäft kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit zum Grunde. Denn dieses bedeutet nichts anderes, und jene Gesetze sind nur in Bezug auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, weil jene Gesetze, als praktische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, läßt sich nicht weiter erkären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen." (Seite 53 ff.)

Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also der Wirklichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt im Gesetze der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz einer Causalität, deren Begriff in der letzteren oft nur negativ war und verschafft diesem zugleich also objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung **a priori** völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz

beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der speculativen Vernunft genügend, daß es einer blos negativ gedachten Causalität deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwänglich wurde, zum ersten Male objective, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag, und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache sein) verwandelt. (Seite 57 ff.)

Die Thatsache, daß die reine Vernunft als praktisch über die Grenzen hinausgeht, welche in der Kritik der reinen Vernunft ihr gesteckt waren, ist nunmehr erörtert; es handelt sich jetzt darum, darzuthun: „die Befugniß der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist". „An dem moralischen Princip" — sagt Kant — „haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligiblen Welt gehörig bestimmbar sei, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unsere Erkenntniß über die Grenzen der letzteren erweitert, welche Anmaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen ebenderselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen? (Seite 60 ff.)

Diese letztere Frage stellt er in noch schärferer Form auf, indem er sie in folgender Weise präcisirt: „Wie wird es mit der

Anwendung der Kategorie der Causalität stehen (und so auch aller übrigen, denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über diese ihre Grenzen hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorien, und namentlich der Causalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes, als Noumenon unmöglich macht, die also, wenn es Jemand darauf wagt (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen) gänzlich verwehrt wird, indessen daß doch immer die objective Realität des Begriffes bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im Mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können. Denn daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung sein können) bezogen, keiner Bestimmung zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntniß fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem andern (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig sein, welches nicht sein würde, wenn nach Hume dieser Begriff der Causalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffes auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurück=

sehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniß und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiteren Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern, wir so schon genug zu thun haben) zum Uebersinnlichen thun, um unser Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eitlen Fragesucht als einer gründlichen Wißbegierde Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft, ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung als Beweises seiner Realität fähig ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze a priori seine objective Realität, doch (wie leicht einzusehen) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern blos practischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das

freien Willen hat, der Begriff einer **causa noumenon**, und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch einer objectiven Realität nach in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phaenomene nicht eingeschränkt (es sei denn, wo ein theoretisch bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte), auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist **causa noumenon** in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Causalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden, welche Befugniß mir vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffes der Ursache allerdings zusteht, indem ich davon keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume, dem Begriffe der Causalität die objective Realität im praktischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Wesen an sich selbst (des Uebersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne, genommen, so wäre er aller Bedeutung verlustig, und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und da von Nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines theoretisch nichtigen Begriffes ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber doch immer möglich ist und

sich auf ein unbestimmtes Object beziehet, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective Realität bestimmte, aber er hat nichts desto-weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d. i. praktische Realität, die ange-geben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffes im Felde des Uebersinnlichen giebt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in nothwendiger Verbindung stehen, auch objective, nur keine andere als blos praktisch anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß sie immer nur auf Wesen als Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen mithin immer nur auf's Praktische Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntniß derselben anmaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vor-stellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesammt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniß (in praktischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in An-sehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Ueber-sinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen in's Ueberschwengliche nicht den mindesten Vorschub giebt. (Seite 64—68.)

Die Befugniß zur Erweiterung des Vernunftgebrauchs auf

praktischem Gebiete ist so im engsten Zusammenhange mit dem Grundgedanken und den Ergebnissen der Kritik d. r. V. dargethan und wir werden, so lange wir die psychologischen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft gelten lassen, mit denen nicht übereinstimmen können, welche, wie auch Trendelenburg, behaupten, Kant habe die Grenzen, welche er der Philosophie in der Kr. d. r. V. gesteckt, durchbrechen müssen, um das System seiner Ethik, wie es uns in der Kritik der praktischen Vernunft vorliegt, aufbauen zu können. Kant selbst hat jedoch gewiß die einheitliche Natur des Geistes genug betont, wenn er in der Lehre von dem „Primat der r. praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“ sagt: „Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesse des einen, sofern ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien **a priori**, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich, daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung, überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, was speculative Vernunft für sich ihr aus ihrer

Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien **a priori**, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten), so ist die Frage, welches Interesse das oberste sei (nicht welches weichen mußte, denn eines widerstreitet dem andern nicht nothwendig), ob speculative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufzunehmen und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse; oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen und nach der Kanonik des Epikur Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, blos weil es wirklich, sofern dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thut, daß es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgiebt. In der That, sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit blos verwaltend zum Grunde gelegt würde, so ließe sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. Mahomet's Paradies oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, sowie Jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es aufweist, so ist es doch immer nur ein und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien **a priori** urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der

ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen, daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, sobald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Aufgebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer andern, nämlich praktischen Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung ihres speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze eng verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über Alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniß erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Anordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist." (Seite 143 ff.)

Indem der praktischen Vernunft das Primat zuerkannt wird, erhalten die Vernunftideen, welche in der Kr. d. r. V. nur die Bedeutung oberster regulativer Principien hatten, jetzt den Werth constitutiver Principien, d. h. sie werden zu Bestimmungsgründen des Willens erhoben und bilden als solche die nothwendige Voraussetzung alles sittlichen Handelns, sie werden

zu Postulaten der praktischen Vernunft. Aber an die Lehre von den Postulaten der pr. V. läßt sich die Frage knüpfen: „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?“ Kant versäumt nicht, diese Frage aufzuwerfen und folgende Antwort darauf zu ertheilen: „Durch das praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Gut's gebietet, wird die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postulirt, wodurch denn die theoretische Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, daß jene für sie blos problematischen (blos denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin nothwendigen Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen derselben gegeben wird (welches auch nicht gefordert werden kann) so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im Mindesten in speculativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses. Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse: doch sind es (transscendentale) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objecte machen gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie Objecte haben, ohne

doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können und das ist auch noch nicht Erkenntniß dieser Objecte, denn man kann dadurch gar nichts über sie sythetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen Gebrauch der theoretischen Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniß derselben besteht. Aber dennoch ward das theoretische Erkenntniß zwar nicht dieser Objecte, aber der Vernunft überhaupt dadurch so fern erweitert, daß durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch Objecte gegeben wurden, indem ein blos problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniß derselben in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt, sofern als sie genöthigt wurde, daß es solche Gegenstände gäbe, einzuräumen, ohne sie doch näher zu bestimmen, mithin diese Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde und auch nur zum praktischen Gebrauche gegeben worden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherheit ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Anthropomorphismus als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanatismus, der sie durch übersinnliche Anschauung

oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten, welches alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniß in praktischer Absicht allerdings gehört, ohne daß es dieser widerspricht, zugleich zugestehn, daß die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im Mindesten nichts gewonnen habe. (Seite 161 ff.)

Nach Beantwortung dieser Frage bleibt aber gleichwohl immer noch ein Mißverhältniß bestehen zwischen dem menschlichen Erkennen und Wollen. Auch in Bezug hierauf bemüht sich Kant in dem Abschnitte „von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnißvermögen" darzuthun, daß dieses scheinbare Mißverhältniß nur beruhe auf den Vorurtheilen dogmatischer Methaphysiker, und weil dieser Abschnitt ein schönes Denkmal von der erhabenen sittlichen Gesinnung des großen Philosophen ist, möge es gestattet sein, ihn hier in seinem ganzen Umfange folgen zu lassen: „Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß untereinander als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke ebenderselben Vernunft, ingleichen die großen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch ohne es jemals für sich selbst sogar mit Beihülfe der größten Naturerkenntniß zu erreichen. Also scheint die Natur uns hier nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gern besitzen möchten oder in deren Besitz Einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehn nach wohl die Folge hiervon sein? Wofern nicht zugleich unsere

ganze Natur ungeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmöglichste und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten und sogar sie alle insgesammt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streites, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmälig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bei Hand und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigung durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, Alles gut gestikuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde. Nun da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmaaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns

etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt, so kann wahrhaft sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns zu Theil werden ließ. (Seite 176 ff.)

Hatte die erkennende Vernunft das Ziel, die Bedingungen zu finden, unter welchen sie zu einem einheitlichen Naturbegriff gelangen könne, so war es die Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft, den Inhalt der sittlichen Welt unter Voraussetzung des Freiheitsbegriffes darzulegen. Die Vermittlung zwischen dem Natur- und Freiheitsbegriffe wurde vollzogen durch die religiösen Postulate (der praktischen Vernunft), indem sie sowohl zur Ergänzung des Natur- als des Freiheitsbegriffes gefordert wurden. Nach Kant vollzieht sich diese Vermittlung durch den Zweckbegriff, und so wird durch die Kritik der Urtheilskraft der Gegensatz ausgeglichen, welcher nach den beiden früheren Kritiken zwischen dem Erkennen und Wollen des Menschen bestand.

Gehen wir nun zur Entwickelung des Gedankenganges der Kritik der Urtheilskraft über, so haben wir zunächst darauf hinzuweisen, wie scharf Kant die vermittelnde Thätigkeit der Urtheilskraft betont. Er ist sich wohl bewußt, daß, wenn in der Kr. d. r. V. sich die Unmöglichkeit ergab, die objective Realität der höchsten Ideen zu erweisen, die Kr. d. pr. V. aber andrerseits diese Ideen als nothwendige Postulate für das sittliche Bewußtsein hinstellte, ein Widerstreit zwischen Erkennen und Wollen bestehen blieb, der der Vermittlung bedurfte. Daß der Zweckbegriff in seiner Anwendung auf das Reich der

Natur, wie auf das Reich der Freiheit ein solcher vermittelnder Begriff sei, haben wir bereits angedeutet. Es handelt sich nun darum, zu zeigen, daß der menschliche Geist unter Voraussetzung des Zweckbegriffes, insofern er sich als ästhetische und teleologische Urtheilskraft bethätigt, nach Analogie der Sinnlichkeit und Sittlichkeit frei schaffend, sich Zwecke setzt, welche er im Reiche der Kunst als Gebilde der Schönheit, im Reiche der Geschichte als Gebilde der Sittlichkeit verwirklicht. Es sei uns gestattet, auch diese Seite der Kant'schen Lehre im Anschluß an die eigene Weise des Philosophen darzustellen.

Die Aufgabe, welche Kant in der Kritik der Urtheilskraft lösen will, bestimmt er in der Vorrede dahin: „Ob die Urtheilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnißvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principe **a priori** habe, ob diese constitutiv oder blos regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen (ebenso wie der Verstand dem erstern, die Vernunft aber dem letzteren **a priori** Gesetze vorschreibt), **a priori** die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt." (Kant's Kritik der Urtheilskraft, herausg. von Rosenkranz, Seite 4.)

„Nach der Analogie hat man Ursache von der Urtheilskraft zu vermuthen, daß sie ebensowohl, wenngleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein blos subjectives **a priori** in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend sein möchte." (Seite 15.)

Die Urtheilskraft hat „in dem Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ein transscendentales Princip, d. h. ein solches, durch welches die allgemeine Bedingung **a priori** vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können." (Seite 19.) „Dieser transscendentale Begriff einer

Zweckmäßigkeit der Natur, ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, wenn wir eine solche systematische Einheit unter blos empirischen Gesetzen antreffen, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, ob wir gleich nothwendig annehmen mußten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten." (Seite 23.)

„Als blos subjectiv ist die Fortstellung der Zweckmäßigkeit der Natur ästhetisch" (Seite 29), als Beurtheilung eines Naturproductes (Objectes) als Naturzweckes teleologisch (Seite 35).

Die Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft wird in der Kritik derselben in folgender Weise vollzogen: „Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip **a priori** der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl, als außer uns) Bestimmbarkeit durchs intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz **a priori** die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffes möglich." (Seite 38.)

Für unsere Aufgabe ist von besonderem Interesse der Abschnitt der ästhetischen Kritik der Urtheilskraft, welcher handelt von der Schönheit als „Symbol der Sittlichkeit". „Das Schöne ist" — sagt Kant — „das Symbol des Sittlichguten und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt

ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnißvermögen zusammenstimmen, ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Aussprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen; sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, sowie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich wohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjecte selbst, und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird." (Seite 232 ff.)

„Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt." (Seite 233 ff.)

In der teleologischen Urtheilskraft führt die Betrachtung des Menschen als „des letzten Zweckes der Natur in Beziehung auf den alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen", darauf hin, „als ersten Zweck der Natur die Glückseligkeit, als zweiten die Cultur des Menschen anzunehmen." (Seite 326.) „Von dem Menschen (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existire? Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich

keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach unabhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diese wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet sei.“ (Seite 333 ff.)

Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen, vornämlich aber für die, nach der Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum, zum theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das Höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als

höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen, und so auch alle übrigen transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, thut dieses nicht blos dadurch, daß es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesem nothwendig zum Grunde legt, sondern es ist dazu auch für sich hinreichend und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip **a priori**, wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muß. Da ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache giebt, jenes moralische Verhältniß eben so nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach physischen Gesetzen, wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat, sieht die Vernunft, auch **a priori**, als einen für sie zur teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft (es sei die speculative Vernunft oder die praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn daß alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der Mensch unter moralischen Ge=

setzen sein könne, kann **a priori** für uns als gewiß gelten, da hingegen die Zwecke der Natur in der physichen Ordnung **a priori** gar nicht können erkannt, vornämlich daß eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise eingesehen werden kann." (Seite 344 ff.)

Hiermit sind die Voraussetzungen für den moralischen Beweis vom Dasein Gottes gegeben. Es handelt sich jetzt darum, die Grenzen der Gültigkeit dieses Beweises zu bestimmen, und hier sehen wir den Philosophen zum Grundgedanken der Kr. d. r. V. zurückkehren, indem er sagt: „Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch gesetzgebenden Urhebers ist also blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins derselben etwas theoretisch zu bestimmen, denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zweckes, der uns auch ohne das durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniß aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird, und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache, zu verschaffen, für das speculative Erkenntniß gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzweckes, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden, gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniß mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, so viel sich thun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen" (Seite 359 ff.), und abschließend

hinzufügt: „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, damit zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, daß diese Versuche fehlschlagen mußten. Denn aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines nothwendigen Wesens, läßt sich schlechterdings kein, durch Prädikate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen, der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, könnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniß eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben so wenig konnte auch die Seelenkenntniß durch Erfahrung (die wir auch in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend verschaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnißvermögen überschwänglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädikate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung dieser ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädikate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniß möglich machen. —

Dergleichen ist nur der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt,

wovon die erstere dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten, so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit seiner sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann. Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin, daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniß möglich ist, und, daß es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffes) gelingt, hat diesen Grund, daß hier das Uebersinnliche, das dabei zum Grunde liegt (die Freiheit) durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniß des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und den Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, die die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, daß unter den drei Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweist, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur aller dreier aber untereinander zu einer Religion möglich macht, und daß wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen außer uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntniß zu bestimmen vermögend ist, wovon die blos speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte) verzweifeln mußte, mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte." (S. 381 ff.)

Kant's kritische Untersuchung endet so mit einem durchaus positiven Resultate, das im engsten innern Zusammenhange mit dem in der Kr. d. r. V. eingenommenen Standpunkte steht, wie wir nachgewiesen zu haben hoffen. Was seiner Lehre so heftige Widersacher und die Beschuldigung zuzog, die Grundlagen der Religion und Sittlichkeit untergraben zu haben, war der Satz, daß das menschliche Erkennen unfähig sei, sich der höchsten Idee als realer Objecte zu bemächtigen. Die Kritik der Gegner wandte sich nicht gegen die Voraussetzung des Kriticismus, sonder gegen seine theoretischen Ergebnisse. Man beachtete nicht, daß eine Untersuchung, die sich ausschließlich mit der Natur des erkennenden Geistes beschäftigte, nothwendig einseitig werden müßte. Die spätere Philosophie hat namentlich durch Herbart die Einseitigkeit des psychologischen Standpunktes der Kant'schen Lehre berichtigt, indem sie die s. g. Vermögenstheorie aus der Psychologie entfernte. Nachdem diese Mängel beseitigt waren, ist es immermehr zu allgemeiner Erkenntniß gekommen, daß Kant unvergängliche Grundlagen für die Philosophie geschaffen hat, indem er Glückseligkeit und Kultur des Menschengeschlechtes als ihre Ziele hinstellte. Diese Hervorhebung des praktischen Zweckes hat freilich zu einem großen Irrthum Anlaß gegeben. Arthur Schopenhauer (✝ 1860) nämlich hat geglaubt, das Willensleben zur Grundvoraussetzung einer philosophischen Weltanschauung machen zu dürfen, welche als die allein echte und wahre Fortentwicklung der Lehre Kant's zu betrachten sei, indem der Wille das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich darstelle. Die gewaltsame Umkehrung, welche dadurch der Entwicklungsgang des menschlichen Seelenlebens erfährt, gewährt einen genügenden Maaßstab zur Beurtheilung der wissenschaftlichen Berechtigung, welche dieser Grundvoraussetzung der Philosophie Schopenhauer's zuzugestehen ist. Unbestritten bleibt, daß wir in Kant den Begründer einer wissenschaftlichen Ethik zu begrüßen haben, welche mächtig eingewirkt hat auf eine glückliche Entwicklung des sittlichen und geistigen Lebens, in Staat und Gesellschaft unseres deutschen Vaterlandes. Welchen Einfluß die kritische

Philosophie auf alle Gebiete der Wissenschaft geübt hat, darüber finden wir umfassenden Aufschluß in der Geschichte der Kant'schen Philosophie von Rosenkranz (Band XII der Ausgabe von Kant's Werken von Rosenkranz und Schubert). Es giebt in der That keine einzige Wissenschaft, selbst die Medicin nicht ausgenommen, welche nicht nach den Grundsätzen dieser Lehre eine Fortentwicklung erfahren hat. Ob die Richtung, welche die Theologie als Moraltheologie einschlug, ein Fortschritt gewesen sei, ob die seichte Kritik, welche der Rationalismus an den biblischen Büchern und den christlichen Dogmen übte, dazu beigetragen habe, das religiöse Leben des deutschen Volkes zu fördern, darüber mag man streiten; das aber sollte man nicht vergessen, welchen Antheil das Studium von Kant's Kritiken an der Entwicklung von Schleiermachers echt christlicher Weltanschauung gehabt hat. (Vergl. hierüb. Eduard Zeller, Vorträge u. Abhandlungen, Seite 178—201.)

In dieser Weltanschauung liegen sicher die Keime, aus denen sich dereinst die wissenschaftliche Theologie innerhalb der evangelischen Kirche entwickeln wird. Wenn wir nach Schleiermacher im religiösen Gefühl von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, aber nicht von ihm an sich oder in seinem Selbstsein wissen (vgl. Fortl. a. a. g. O. Seite 242), so erinnert diese Auffassung lebhaft an die Bedeutung, welche Kant in seiner Kritik d. r. V. dem kosmologischen und moralischen Beweise beilegt, so wie an die dort geübte „Kritik aller speculativen Theologie." Eben so knüpft der Grundgedanke der Schleiermacher'schen Ethik, der Gedanke der Selbstbefreiheit des Ichs (Autonomie) aus der Abhängigkeit von der Natur (Heteronomie), wenn auch unmittelbar an Fichte, so doch mittelbar an den Standpunkt der Kr. d. pr. V. an, indem der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur wieder zu seinem Rechte kommt, das er durch den Fichte'schen Idealismus eingebüßt hatte. (Vgl. Fortlage a. a. Ort Seite 244.)

So ist dem deutschen Geiste noch reiche Ernte gesichert aus der Saat, welche der Philosoph von Königsberg durch ein halbes Jahrhundert mit sorgsamer Hand zum Heile unseres Volkes ausgestreut hat.